

İbn Haldun Çalışmaları Dergisi, 5 (2) 2020, 153–169
DOI: 10.36657/ihcd.2020.71

Mukaddime’de İnsan Doğası ve Bilimsel Tarihin İmkânı

Human Nature and the Possibility of Scientific History in Muqaddimah

 Egemen Kurtoğlu

Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
eeegemenkurtoglu@gmail.com

Geliş Tarihi: 22 Ekim 2019 Kabul Tarihi: 15 Şubat 2020 Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

Öz: Filozofların insan doğası kavrayışları özellikle Batılı düşünürler açısından revaçta gözüken bir çalışma alanını oluşturmaktadır. Ancak Mukaddime’nin, içerdiği insan doğası anlayışı bakımından dakik bir araştırması yapılmamış görünür. Oysa Mukaddime’nin sunduğu tarihsel–toplumsal yaşamın olgu ve olaylarını anlamak açısından, filozofun tevarüs ettiği İslami ilimler ve felsefe geleneği içinde merkezi bir rol üstlenen nefis anlayışının özel bir yeri vardır. Bu makalenin savunduğu iddia, İbn Haldun’un ilmu’n–nefis paradigmasında yarattığı kırılmanın Mukaddime’de önerilen bilimsel tarih ve toplum teorisi için bir zemin niteliğinde olmasıdır. Bu bağlamda, makalede ilk olarak insan doğasına işaret eden nefis, fitrat vb. kavramların Mukaddime’de aldığı atıflara değinilirken, daha sonra ise İbn Haldun’un temel tezleri açısından bu atıfların değerlendirmesi yapılacaktır. Böylece, İbn Haldun’un felsefi sisteminde insan doğasının içeriksiz niteliği de açığa çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Nefis, İnsan Doğası, Fitrat, Ilmu’n–nefis

Abstract: *Philosophers’ understanding of human nature constitutes a field of study that is particularly popular for Western thinkers. However, it appears that the Muqaddimah has not been conducted a punctual research in terms of the understanding of human nature it contains. However, in order to understand the facts and phenomena of the historical–social life presented by Muqaddimah, there is a special place in the conception of the nafs that plays a central role in the tradition of Islamic sciences and philosophy that the philosopher has imposed on. The argument that this article defends is that the break in the ilmu’n–nafs paradigm created by Ibn Khaldun is a basis for the scientific history and theory of society proposed in Muqaddimah. In this context, the article first mentions the references received in Muqaddimah by the concepts of nafs, fitrats, etc., which point to human nature, and then the evaluation of these citations in terms of ibn Khaldun’s basic thesis. Thus the contentless quality of human nature will be revealed in the philosophical system of Ibn Khaldun.*

Keywords: *Ibn Khaldun, al–nafs, human nature, al–fitrah, ilm al–nafs*

1.Giriş

Mukaddime’de en sık kullanılan kavramlardan biri “doğa”dır. (Arslan 2014, 369) Kavramın İbn Haldun tarafından bu denli tekrarına ve yine fitri, zaruri gibi yakın anlam dizgesine sahip terimlerin de Mukaddime’de işgal ettiği bölümlere rağmen müellifin insan doğası anlayışı Dahouadi’nin de yakındığı üzere araştırmacıların ilgisine konu olmamıştır (Dhaouadi 2008, 572). Nitekim kavramın önemine işaret eden Arslan, ne İbn Haldun ile ilgili doktora tezinin bütününe ne de bizzat doğa kavramına işaret ettiği yerde filozofun insan doğası anlayışına özel olarak değinmemiştir (Arslan 2014). Yine İbn Haldun araştırmalarının bir kusuru olarak bütünsel incelemenin eksikliğinden şikayet eden (El-Cabiri 2018, 12) Cabiri de çalışmasının sonuna eklediği ıstılahlar sözlüğünde doğa kavramına yer açmasına karşın insan doğasından söz etmemiştir. Cabiri, söz konusu sözlüğünde tabiat’ın Mukaddime’de eşyanın tabiatı olarak fiziğe ve umranın tabiatı olarak ilm-i umrana delalet eden ikili kullanımından bahsederken, esasen İbn Haldun çalışmalarının kahir ekseriyetinde de hakim olan bir yaklaşıma işaret etmektedir (El-Cabiri 2018, 372–374).

Son yıllarda konuya ilişkin bir tartışma açan Dhaouadi de benzer kusurlara atıf yaparken, Satı el Husri ve A. A. Wahid’in eserlerinde İbn Haldun’un psikoloji ve eğitim anlayışına özel bir başlık açılmasına rağmen insan doğası kavrayışına ilişkin doğrudan bir tartışma olmamasına şaşırır (Dhaouadi 2008, 574). Gerçi Mehdi’nin kapsamlı çalışmasına bakıldığında insan doğasının müstakil bir başlık altına sokulduğu görülür. Ancak o da Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin ilgili başlığı (Görgün 2019) için de söylenebileceği gibi insan doğasının neliği, kendinde varlığı ve Mukaddime’de nasıl işlevsel kılındığına yönelik yalnızca kısa atıflarla yetinmiş ve nefsin güçlerinin izahına yönelen bir açıklama tercih etmiştir (Mahdi 1971, 171–187).

Bu noktada Kılınç’ın Hobbes, Locke ve Rousseau ile birlikte İbn Haldun’un insan doğasını inceleyen mukayeseli yazısı bir istisna oluşturmaktadır (Kılınç 2018). Yine, bir kısmını polemik tarzında ele aldığı makalesinde Kurğan da İbn Haldun’un insan doğasına hasredilmiş az sayıdaki çalışmalardan birine sahiptir (Kurğan tarih yok, 81–94). Fakat Kılınç’ın makalesinde İbn Haldun’a ayrılan bölüm büyük ölçüde Dhaouadi’ye dayanırken, Kurğan ise Mukaddime’nin yalnızca bir pasajından hareketle büyük çıkarımlar yapmıştır. Türkçe ve İngilizce literatür içinde yapabildiğimiz taramada konuya yönelik çalışmalar bir elin parmaklarını geçmez gibidir. Bunun sebeplerinden biri olarak İbn Haldun’un Mukaddime’de insan doğası kavramını hususi olarak incelememesi ve ona dair bir başlık açmaması gösterilebilirse de, böylesine bir ihmalin daha farklı gerekçeleri olmalıdır.

Araştırmacılarıdaki insan doğası kavramına ilişkin kayıtsızlık, bize göre bilinçli bir ihmalin dışı vurumudur. Dolayısıyla bu tavır, söz konusu kavramın mahiyeti ve İbn Haldun’un tarih ve umran teorisi bakımından değerine ilişkin zımni bir yargıyı taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu yargı ise elinizdeki makalenin de temel iddiasını oluşturan, İbn Haldun’un “içerikli” bir insan doğası kavramına sahip olmadığı tezidir. Gerçekten de İbn Haldun için insanın “belirli” ahlaki yatkınlıklara sahip olması, insanda “muayyen” eylemleri gerekli kılması ve toplumsal-tarihsel sürece bir tür “yakın sebep” olup icbar yoluyla etki etmesi ve tüm bunlara bağlı olarak bilimsel araştırmaya konu olması anlamında bir insan doğası kavrayışı yok gibidir.

Bununla birlikte konuyu tekrar tartışmamızın en önemli sebebi, doğru bir yargıya işaret etse dahi araştırmacıların taşıdığı ilgisizliğin, İbn Haldun’un bilimsel yöntemini kavramada bir eksikliğe yol açmasıdır. Filozofun insan doğasına biçtiği kısıtlı rol, bizatihi bu yoksunluğu bakımından önemlidir. Zira bu sayede o, toplumsal yapılar ile siyasal süreçleri anlamada, tarihsel olay ve olguların kendilerine dayanan bir yöntem olarak ilm-i umranı kurabilmiştir. Gerçi umranın kapsamına giren meselelerin hemen hepsinde klasik nefis bölümlenmesi ve dolayısıyla insan doğasıyla ilişkili atıflar vardır. Fakat tartışma bölümünde de gösterileceği gibi bu atıflar toplumsal yaşamda meydana gelen olayların nedensellik ilişkisinde sonuç tarafına aittirler.

2. Mukaddime’de Nefsin Kullanım Alanları

Mukaddime’de insan nefesine dair özel bir başlık açılmasa da İbn Haldun’un kadim nefis bölümlenmesini tevarüs ettiği pasajlar birçok yerde dağılmış olarak bulunur. Bu pasajlarda o, bir yandan ilmu’n-nefs anlayışının yansıması olarak insanda bitkisel, hayvani ve akılsal nefsin varlığını, bunlara bağlı olan iç ve dış idrak güçlerini izah ederken, öte yandan insanın hakikati olarak işaret ettiği insan nefsinin (nefs-i insaniye) diğer canlılardan fikir kuvvetiyle ayrıldığını ifade eder. İnsan, dış idrak güçleri olan beş duyu organı ve onlara bağlı iç idrak güçleri olan muhayyile kuvveti ve müşterek duyu aracılığıyla mahsusatı kavrarken esasen hayvanlarla ortak tabiatının semeresini elde etmektedir. Fakat o, buna ilave olarak sahip olduğu fikir gücü sayesinde nesnelerin duyulur hallerini idrakten bir üst mertebeye çıkarak duyusal dünyayı (mahsusatı) akledilir hale sokabilme gücünü de taşımaktadır. Zira nefs-i natika, yani fikir gücü, duyu objelerinin suretlerini onların maddesinden tecrit ederek kavramlara dönüştürme ve bu kavramlarla iş görme becerisine sahiptir. İbn Haldun bu noktada fikir gücünün de kendi içinde sahip olduğu güçleri teorik, pratik ve çıkarım gücü olarak üçlü bir hiyerarşi altında tasnif ederek detaylıca açıklar, fakat bu izahlar makalenin konusu açısından bahs-i diğerdir (Haldun 2017, 765-766).

İnsan nefsinin bitki, hayvan ve aklın meydana getirdiği parçalı bir bütün olarak gören İbn Haldun, her bir nefse ait idrak güçlerinin yanında onların sahip olduğu bazı arzuların varlığını da kabul ederek Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde dağınık olarak zikreder. Bilindiği gibi, Meşşai filozofların nefsin güçleri kapsamında ele aldığı bu arzular bitkisel nefis için beslenme, büyüme ve üreme gücü, hayvani nefis için hareketi meydana getiren öfke ve istek gücü ile nefis-i natika için kavramsal düşünme ve akletmeyi doğuran külli idrak gücünün sonuçlarından oluşur. İbn Haldun da söz konusu güç ve arzuları bazen onların nefste tekabül ettiği parçalara atıfla açıkça ifade ederken, bazense yalnızca güç ve arzunun kendisini zikretmekle yetinerek nefsin belirli bir parçasına işaret etmez. Söz gelimi o bir yerde saldırganlık ile hayvani nefis arasındaki ilişkiyi “saldırmak ve haksızlık yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur” (Haldun 2017, 215) diye açıkça belirtirken, başka bir yerdeyse yalnızca “saldırmak ve zulmetmek de insanlarda mevcut olan huylardandır” (Haldun 2017, 333) demekle yetinir. Dolayısıyla İbn Haldun'un nefis anlayışının izini sürmek için yalnızca açık atıflara başvurmak bizi eksik bir sonuca götürecektir. Bütüncül bir sonuca ulaşmak için Mukaddime'yi nefsin güçlerine tekabül eden arzu ve ihtiyaçlar üzerinden okumak gerekir. Bu anlamdan olmak üzere, Mukaddime'de, mesela toplumsallığın oluşumu için insanların tek başlarına yiyecek maddelerini üretememeleri gerekçe gösterilirken bitkisel nefsin toplumun kuruluşuyla ilişkisi düşünülmelidir. Zira beslenme bitkisel nefsin bir ihtiyacına işaret etmektedir.

Aynı şekilde İbn Haldun'un kullandığı bazı kavramlar da nefsin doğru bir portresini sunmak adına Mukaddime boyunca mühim bir araştırma unsuru gibidir. Söz gelimi o, umranda “maîşet ve geçim bahsini önce ele almamın sebebi, maîşetin zaruri ve tabii oluşundandır” derken tabii ve zaruri kavramlarıyla insanda var olan bitkisel nefsin doğal arzularını kastetmektedir (Haldun 2017, 209). Yine başka bir yerde, insanın beslenme arayışını sahip olduğu “fitrat”la açıklarken bitkisel nefse işaret etmiş olmaktadır (Haldun 2017, 213). Benzer biçimde insan nefsinin alışkanlık yoluyla bir şeyi “cibiliyetinden ve tabiatından bir parça” haline getireceği söylenirken de cibiliyet kavramı tabiatla müteradif olarak nefsin yerini tutmaktadır (Haldun 2017, 273).

Bu girizgahın ardından, İbn Haldun'a göre insanın, Mehdi'nin de yerinde olarak işaret ettiği gibi söz konusu güç ve arzuların herhangi birine indirgenemez olduğu görünmektedir. Bilakis insani eylem ve üretime konu olan her şey, bu güç ve arzuların birbirleri arasındaki ilişki ve birlikteliklerinden meydana gelmektedir (Mahdi 1971, 176). Her ne kadar İbn Haldun insanın hakikati olarak teorik aklın varlığa ait akledilirleri kavradığı ve maddi tabiatından sıyrılarak mahza akıl haline geldiği durumu gösterse de (Haldun 2017, 766–767), bu, Mukaddime'nin bütünlüğü içinde toplumsal-tarihsel yaşamın gerçekliği ve dinamikleri açısından hiçbir yer tutmamaktadır. Oysa kendisine

kuruculuk nisbetini verdiği ve “insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olaylar” (Arslan 2014, 75) ile kurumları konu aldığı ilm-i umranda, insan doğasının bitkisel ve hayvani tabiatı nefs-i natikadan ayrı tutulmaksızın bu yaşamın bütün süreçlerinde “bir şekilde” bulunmaktadır. Bu nedenle ilk olarak nefsin bütün parçalarıyla Mukaddime içinde aldığı atıfları görmek, daha sonra ise bu atıfların niteliğini kritik etmek gerekir.

Bu bağlamda, Mukaddime müellifi için insan nefsinin parçaları daha umranın kuruluşunda kendisini ortaya koymaktadır. Ona göre toplumsal yaşam, insanların biyolojik varlıklarını sürdürmesi için gerekli olan beslenme ve güvenliğin tek tek insan fertlerinin gücünü aşması sebebiyle meydana gelmektedir. İnsanlar gıdalarını temin etmek ve yırtıcı hayvanlardan korunmak için birlikte yaşamaya ve yardımlaşmaya mecburdurlar. Tek başına bir insanın gücü ne besin maddelerini elde edip onları çeşitli işlemlerden geçirerek yemek için hazır hale getirmeye, ne de hayvanların sahip olduğu fizik güce karşı koymaya yetecektir. Kuşkusuz Tanrı, insana hayvanların fiziksel sertliklerine karşı aletler geliştirebilmesi için fikir ve el bağışlamıştır, ancak yine de ferdi yaşama nisbetle hayvan sürülerinin çokluğu insani iş birliğini gerekli kılmaktadır (Haldun 2017, 213–214).

Öte yandan İbn Haldun’a göre, toplumsal yaşamı oluşturmalarının ardından insanlar, sağladıkları biyolojik varlığın teminatıyla yetinmeyecek, aksine hayvani tabiatlarında bulunan öfke gücünün arzusuyla bu kez hemcinslerinin üstünde tahakküm kurmaya ve birbirlerine zulmetmeye yöneleceklerdir. Bunun doğal sonucu olarak ise insanların kendi aralarında ortaya çıkan adaletsizlikleri gidermek için, onların üzerinde bir güce sahip olarak toplumsal yaşamın devamını mümkün kılan bir hükümdar gereksinimi olacaktır ki, bu da beraberinde riyaset (otorite), mülk (devlet) ve siyasetin meydana geldiği bir düzeni kapsayacaktır. Gerçi filozoflar böyle bir hükümdarlık olayının bazı hayvan topluluklarında da var olduğunu söylemektedir; fakat insanlar arasında görülen hükümdarlık, ihtiyar ve irade gücünü de içinde barındıran “fikir” ve “siyaset”e bağlı gerçekleşirken hayvanlar arasında bu, doğal ve içsel bir yönlendirmenin sonucu olarak oluşmaktadır (Haldun 2017, 215).

Bu noktada, insan nefsinin kendisinden teşekkül ettiği tüm parçalar, toplum–devlet–siyaset üçgeni içinde açık referanslara sahip görünmektedir. Toplumun kurulumu bitkisel, hayvani ve akılsal nefsi bir arada temel alırken, onun devamını sağlayan hükümdarlık ve devletin oluşumu ise hayvani nefis ile birlikte akılsal nefsi merkeze oturtmaktadır. Zira toplum hayatını gerektiren beslenme ihtiyacı bitkisel nefsin arzusuyla, yırtıcı hayvanlara karşı koymayı mümkün kılan saldırganlık ise hayvani tabiatıta yer

almaktadır. Bunun yanında hayvani tabiata bağlı gelişen saldırganlığı destekleyici olarak da, yırtıcı hayvanların güçlerine karşı aletler geliştiren ve böylece gazap gücünün doğru işletilmesini temin eden akılsal nefis yer almaktadır. Yine, hükümdarlığın koşulu olarak insanın sahip olduğu hayvani tabiat ve onun zulüm ve tahakküm arzusu gösterilirken, mezkur hükümdarlığı arı ve çekirge sürülerinde de mevcut olan hayvanlar arasındaki riyasetten ayıran güç, akılsal nefse bağlı fikir ve siyaset kabiliyetlerinde aranmıştır.

Toplumsal-siyasal yaşamın başlangıcını teşkil eden sürecin bir benzeri, aynı yaşamın tarihsel akışı içinde kurulan ekonomik-siyasi örgütlenme tarzları ile devletin geçirdiği aşamalarda da görülmektedir. Mukaddime'nin en önemli kavramlarından biri olarak işaret edilen asabiyetin kökü, bedevi umrandan hadari umrana geçişi sağlayan ekonomik modellerin evrimi, ve nihayet, mülkün çöküşünde görülen ahlaki durumlar hep bir şekilde insan nefsinin sahip olduğu güçlerle temas halindedir.

İlk olarak; İbn Haldun, ekonomik modelleri ve yaşam kültürleri açısından iki ayrı umran/toplum sahası olarak belirlediği bedevi umran ile hadari umranı çözümlerken sık sık bu umran biçimlerinin her birinde yaşayan insanların karakter, huy ve ahlaki özelliklerine atıf yapmaktadır. Söz gelimi bedeviler dayanıklı, cesur, dindarlık bakımından sağlam bir durumdayken, hadariler ise geneli itibarıyla bu özelliklerin aksi bir karakter yapısına sahiptir. Bu yüzden hadarilerde rahatlık, şehvet ve arzulara düşkünlük, korkaklık gibi seciyeler yerleşiktir (Arslan 2014, 134). Fakat bu özellikler İbn Haldun'a göre aynı zamanda bedevi ve hadari umranın ihtiyaçlar skalası ile ilişkilidir. İnsanın temel besin maddelerinden fazlasına yönelmeden zaruri ihtiyaçlarla yetindiği yaşam düzeyi bedevi umranın karakteristiği olurken, İbn Haldun'un haci ve kemali olarak nitelediği konforlu ve lüks yaşam düzeyi ise hadari umranın asli niteliğidir. Bedevi ve hadari insan tipolojisinin özellikleri, bu niteliklerle paralellik gösterir. Zira zaruret düzeyinde süren yaşamda biyolojik varlığın devamı esas olduğundan haz ve arzulara yönelik temayül gevşek kalacak, ahlaki kötülükler ve fiziksel rehavet az olacaktır. Oysa yiyeceklerin bolluğuna alışan, böylece yeni haz ve ihtiyaçların peşinde koşan hadarilerde refahla birlikte hem fiziksel, hem ahlaki olarak bozulma ve gevşemeler birbirini besleyecektir.

Daha sonra, Çilingir'in haklı olarak "en küçük toplumsal birimden, mülk ve egemenliğin ortaya çıktığı en karmaşık topluluklara kadar tüm toplumsal dönüşümler, onun farklı şekillerde görünümünden ibarettir" (Çilingir 2009, 24-25) diyerek atıfta bulunduğu asabiyet de, bedevi ve hadari umranın anlatılan özellikleri içinde değişimlere uğrayarak toplumların kuruluş, dönüşüm ve çöküşlerine sebep olacaktır. Örneğin İbn Haldun, bedevi umranda yaşayan insanların zaruri ihtiyaçlarının yerini haci ve kemali ihtiyaçlar almaya başladığında artık onların hadari/şehirli olduklarını söylemektedir (Haldun 2017,

324). Ona göre üretim fazlasının oluşmasıyla meydana gelen haci-kemali ihtiyaç düzeyi, aynı zamanda bedevi umranda görülen riyasete dayalı asabiyet örgütlenmesinin de form değiştirmesiyle paralel ilerler. Çünkü hadari umrana geçiş, İbn Haldun’a göre yalnızca mülk/devletten sonra mümkündür ki, devlet de riyasete dayalı bir asabiyetle idare edilemez. Yine ona göre hadari umranda yaşayan insanların ahlaki ve fiziksel bozulması mülkün çöküşünde etkili olurken, asabiyet de devletin ilk dönemlerinde sahip olduğu sağlam yapısından uzaklaşmış ve çözülmeye uğramıştır.

Öte yandan İbn Haldun asabiyetin ortaya çıkışını anlatırken, “var olduklarından beri insanlarda tabii olan bir temayül ve his”e dikkat çekmektedir. Düşünürün bahsettiği yönelim ve his, akrabalarının uğradığı kötülük ve zulümlere karşı insanlarda oluşan yardım etme arzusudur. Asabiyetin ilk biçimi, akrabalık ve kan bağıyla birbirlerine bağlanan insanların bu arzusundan doğmaktadır. Öyle ki bu bağ yakınlık derecesine göre asabiyetin de kuvvetini belirlemektedir. Yakın akrabalık bağı olan insanlar ile bu bağın daha uzak ve zayıf olduğu insanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşma arzusu farklıdır. İnsanlar, nesep bakımından yakın olduğu kişilerin uğradıkları zulme karşı nefislerinde ezilme ve aşağılanma tasavvur ederken, akrabalık zayıfladıkça nefsin bu tasavvuru zayıflamaya ve yok olmaya başlar (Haldun 2017, 334-335).

Buraya kadar özetlemek gerekirse, yukarıdaki tablonun vurguladığı ayırt edici husus, insani-toplumsal hayatın içinde meydana gelen olayların insan nefsiyle kurulan rabitasıdır. İbn Haldun’un tariflerine göre bedevi ve hadari umranda meydana gelen yaşam kültürü, insan nefsinin bitkisel, hayvani ve akılsal güçlerinden doğan ihtiyaçlarının, Uludağ’ın ifade ettiği gibi (Haldun 2017, 209) fıkıh terimleri olan zaruri-haci ve kemali ihtiyaçlar kavramsallaştırmaya tahvil edilmiş halinden ibarettir. Bir başka ifadeyle, insan doğasının ihtiyaçları fıkıhın kavramları altında yeniden ifade edilmiştir. Buna göre zaruri ihtiyaçlar büyük ölçüde bitkisel nefsin, haci ve kemali ihtiyaçlar düzeyi ise hayvani ve akılsal nefsin kapsamına girmektedir.

Diğer yandan bedevi ve hadari umrandaki ekonomik modeller, insan doğasına ait güçlerin belirli şekillerde gerçekleşmesi anlamını taşımaktadır. Bedevi umrandaki asgari ekonomik üretim, temelde insan nefsinin yaşama arzusunu ifade eden bitkisel yanılla ilişkilirken, diğer yandan hadari umranın artı değere yaslanan üretim modeli, insan nefsinin şehvet, haz ve bedensel arzularına tekabül eden hayvani tarafla örtüşmektedir. Zira bedevi umrandaki asgari üretimle hedeflenen yalnızca insanın biyolojik varlığı ve yaşamının kendisi iken, hadari umranın artı üretimindeki hedef iyi yaşamaktır. Buna binaen bedevi umranın sakinleri hayvani tabiatın isteklerinden uzak huylar ve ahlaki karakterlerle donanmıştır. Onlar cesur, kanaatkar, dayanışma gücü yüksek ve dini

yaşama daha yatkın topluluklardır. Hadari umranda yaşayanlar ise, aksine, besinlerin bol ve refahın çok olmasına bağlı olarak hayvani nefsin isteklerine boyun eğen, tembel, müsrif ve haris bir karaktere sahiplerdir.

İkinci olarak ise asabiyet kavramı, geçirdiği dönüşümler ve dayandığı temeller bakımından insan nefsinin kategorileriyle uyum halindedir. Bedevi umranın büyük oranda akrabalık bağlarına dayanan kabile içi asabiyesi, kabileler üstü yeni bir otoritenin kurulumuyla sonlanır. İbn Haldun'a göre devletin başlangıcına işaret eden bu durum, getirdiği yeni yaşam kültürü olarak hadarilikle birlikte giderek asabiyetin çözülüp devletin çöküşe başlamasına yol açar. Bununla beraber asabiyetin bu dönüşümleri, iki yaşam tarzının, yani bedevilik ile hadariliğin insanlarda mevcut olan ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların delalet ettiği karakter özellikleriyle iç içedir. Dolayısıyla daha evvel gösterildiği gibi insan nefsindeki parçaların yansıması anlamında ihtiyaçların, asabiyetin halleri ile olan yakın ilgisi İbn Haldun'un bilimsel açıklama yönteminin insan doğası anlayışından çıktığı veya ona bağlı olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Aynı şekilde asabiyetin insanda daimi olarak var olan tabii bir dayanışma duygusuna, daha açıkçası, insanın nefsinde duyduğu akrabasına yardım arzusuna atıfla izah edilmesi, insan doğasını umran ilminin merkezi kavramı olarak düşünmeye imkan tanır gibidir. Nitekim Dhahoudi'ye göre İbn Haldun'un sosyal teorisi ve bilimsel yöntemi, sahip olduğu insan doğası anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir. Hatta ona göre yazarın insan doğası anlayışı göz ardı edilerek yapılan titiz bir İbn Haldun çalışmasından bahsedilemez (Dhaouadi 2008, 573).

Gerçekten de buraya kadar anlatılanlardan İbn Haldun'un insan doğasını umran teorisinde sık sık kullandığı, hemen her açıklamada insan nefsinin işlevsel bir dayanağa dönüştürdüğü ve "bir şekilde" bilimsel araştırmaya kattığı görülmektedir. Ancak buradaki kilit nokta tam da onun insan doğasını "ne şekilde" bu süreçlere kattığıdır. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, mesela insan doğası siyasi-toplumsal yaşamda ve tarihsel akış içerisinde meydana gelen olgu ve olayların sebebi; hem de bizatihi doğrudan ve yakın sebebi olarak mı, yoksa bu yaşamın kendi tabiatı ve dinamiklerinin tetiklediği dolaylı sebep veya sonuç olarak mı iş görmektedir? Yine o, herhangi bir olayda, söz gelimi bedevi umrandan hadari umrana geçişte ya da asabiye'nin çözülerek devletin çökmesinde, fail midir yoksa harici faillerden etkilenen bir nesne mi? Kısacası İbn Haldun için insan doğası tarihin yaratıcısı mıdır, yoksa onun tarafından üretilen bir şey mi?

Bu sorulara cevap vermek için öncelikle İbn Haldun'a aktarılan felsefe geleneği içinde ilmu'n-nefsin epistemolojik çerçevesi iyi anlaşılmalıdır. Zira Mukaddime'nin bazı özel

bölümlerinde kelimenin tam anlamıyla İslam bilim tarihçiliği yapan İbn Haldun bu geleneği iyi biliyordu ve bu yüzden metodolojik kurgusunda kadim paradigmanın bir yeri olmalıdır. Nitekim onun İbn Rüşd’ün bütün eserlerini özetleyen bir kitabının olması bu zannı kuvvetlendirmektedir. Bu bağlamda, Meşşai filozofların nefis ilmini sistematik felsefe kurguları içinde metafizik, siyaset ve ahlak alanları ile birlikte düşündükleri akılda tutulmalıdır. Onlar varlıkları Tanrı’dan sudur eden hiyerarşik bir düzen içinde kavramalarının gereği olarak; bir yandan metafizik akılların sonuncusu olan faal aklın etkisiyle duyusal dünyayı –ve bu arada ona dahil olan bir şey olarak nefsi– tesis ederlerken, öte yandan nefsin güçleri arasındaki ilişkiler ve faal akılla ittisali tezi üzerinden ahlak ve siyaset modellerini kuruyorlardı (Aydınlı 2017, 68).

Ancak İbn Haldun’un bu alanlardan özellikle de konumuzla ilişkili olarak siyaset bağlamında Meşşailere getirdiği eleştiriler, onun ilmu’n-nefs’i toplumsal-siyasal ilişkileri anlama noktasında bir kriter kabul etmediğini düşündürmektedir. İbn Haldun birçok yerde nefsin güçlerine atıf yaptığı ve hatta onları izah ettiği halde, filozofların ahlak, siyaset ve metafizik düşüncelerine katılmamaktadır. Bu anlamda muhtemelen o, ilmu’n-nefs’i yalnızca nefsin yetileri, varlığı gibi henüz kendi konularının dışına çıkmamış haliyle kabul ediyor ve gerisini yorum olarak görüyordu.

İbn Haldun’u bu yoruma sevk eden Meşşai bir arka planın var olduğu düşünülebilir. Mesela Farabi-İbn Sinacı tasavvurun onu vahibüssuver olarak adlandırmasından da anlaşılacağı gibi, duyulur dünyadaki her tür oluş-bozuluşun ve suretlerin nedeni faal akıldır. Suretin Aristotelesçi terminolojide maddeyi bilfiil kılan olmasının yanında, Farabi’nin ay altı alemdeki varlık, oluş ve bozuluşun tamamının bilfiil ilkesini faal akılda bulması birlikte düşünülürse, esasen nefsin de Meşşai epistemolojide faal aklın müdahalesi olmaksızın fiil haline gelemeyeceği açıkça belirir (Aydınlı 2017, 83-84).

Bu bağlamda nefis Meşşailer için faal akıllı dahil etmeden önce insanda yalnızca kuvve halinde bulunan bir güçler, yani potansiyeller toplamıdır. Nitekim İbn Haldun nefsin faal akılla ilişkisinden hareket ederek bir ahlak ve mutluluk teorisi kurma girişimini Mukaddime’de eleştirirken onun güçleriyle ilgili olarak yalnızca aklın mevcudatı bütünüyle kuşatma imkanına eleştiri getirir. Zaten Meşşailere göre bu imkan, faal aklın kabulüyle paralel ilerlemektedir. Çünkü tümel-evrensel bir bilgi deposu olarak kurgulanan faal akıl kabul edilmeden, insan aklının evrensel hakikati idrak etmesi kabul edilebilir değildir.

Şu halde ilmu’n-nefsin İbn Haldun’a yalnızca bir yetiler ve kabiliyetler alanı olarak intikal ettiği söylenebilir. Bu ise insan doğasının bir tür ebilirliklerini, potansiyellerini kabulden

ibarettir. Nitekim açlık ve kıtlık dönemlerinde insan topluluklarının yok oluşunu onların bedevi ya da hadari yaşam tarzlarının ve yemek alışkanlıklarının doğal bir sonucu ilan eden İbn Haldun, hadarilerin aksine bedevilerin bolluk ve refah görmeyip zaruretle iktifa ettikleri için dayanıklı bir yapı kazandıklarını, dolayısıyla kıtlık dönemlerinden hadariler gibi etkilenmediklerini açıkladıktan sonra şöyle der: “Şüphe yok ki, insan nefsi bir şeyle ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi bir çok renge girer, riyazet ve tedricilik yolu ile aç kalma nefsin itiyadı haline gelince artık bu husus onun tabii bir adeti haline gelmiş olur.” (Haldun 2017, 273)

İbn Haldun’un vurgulu olarak gösterilen ifadesi nefsin farklı nitelikleri taşıyabildiğini ve esas önemlisi bu nitelikleri tecrübenin sonucunda kazandığını ima etmektedir. Nefsin kıtlık karşısında insanı sürüklediği durum bedevi umran ile hadari umran arasındaki farklılığa bağlı olarak iki zıt pozisyonu taşıyabilmektedir. Dolayısıyla nefis, kendi doğası bakımından değil de harici toplumsal koşulların gerektirmesi bakımından ‘bir halde’ bulunmaktadır. Diğer taraftan Mukaddime’nin bütünü dikkate alındığında bu söz asla bir istisnailiğe tekabül etmez. Bunu göstermek ise bir sonraki başlığın meselesidir.

3. Tarihsel Nedensellik İlişkisi Bakımından Nefsin Mahiyeti

İnsan nefsinin Mukaddime’nin çeşitli yerlerinde, özellikle de umranın ve devletin kuruluş ve dönüşüm aşamalarıyla, bu aşamaların tamamını açıklayıcı bir kavram olarak beliren asabiye’nin var oluşunda aldığı atıflardan söz etmiştik. Bu bölümde ise söz konusu atıfların umranın halleri bakımından hangi nitelikte olduğu üzerinde durulacaktır.

İlk olarak insani–toplumsal yaşamın(=umran) kuruluşuna dönersek, İbn Haldun iki ayrı yerde filozofların “insan, tabiatı icabı medenidir” sözüyle giriş yaptıktan sonra bunu iki sebebe dayanarak tahkim eder. Daha evvel bahsedildiği gibi bunların ilki insanın fert olarak besin ihtiyacını karşılayamayacak olmasıyken, ikincisi ise yine tek başına yabani hayvanlardan korunamayacak olmasıdır. Beslenme ve güvenlik olarak kavramsallaştırılabileceğimiz ve insan nefsinde ait olan parçaların doğurduğu bu koşullar İbn Haldun’a göre umranın a) yeter şartı ve b) yakın faili midir? Başka bir deyişle, insani–toplumsal yaşam olarak umran, insan doğasından dolaysız olarak mı çıkmaktadır?

Korkut’un Farabi üzerine dakik çalışmasında gösterdiği gibi filozoflar bu sözle toplumsal yaşamın oluşmasında insan iradesinin ve harici koşulların müdahalesini göz ardı etmemişlerdir. Bilakis Korkut’a göre Farabi, Aristoteles’ten tam da onun toplumsal yaşamı insanın doğal niteliğine indirgemesi sebebiyle ayrılır. Ona göre Farabi, insanın

doğal ihtiyaçları ile sahip olduğu bireysel sınırlılıkları dayanak kabul etmekle beraber, insan iradesinin ve Faal aklın dahil olmadığı bir durumda insani-toplumsal yaşamın doğmayacağını düşünmektedir. Nitekim Farabi’ye göre söz konusu irade ve aklın dahil olmadığı durumlar yeryüzünün kuzey ve güneyinde yaşayan bazı insan topluluklarında görülür ve bu topluluklar “ne siyasi (medeni) varlıklardır, ne de onların siyasi bir toplulukları vardır”. Farabi onlara “hayvanlarmış gibi” davranılması gerektiğini söyler. Yine bu yüzden Farabi, insani toplumsal yaşamı arı ve karıncaların toplumsallığını örnek olarak teorileştiren Aristoteles’e katılmamaktadır (Korkut 2015, 220–221).

Şimdi İbn Haldun’a geldiğimizde ise, onun Farabi’de olduğu gibi faal aklın müdahalesini kabul etmeyeceği kuşkusuzdur, zira hem faal aklın kendisini hem de bu aklın güdümünde kurulan felsefi siyaset modelini başka yerlerde eleştirmektedir. Ancak mühim olan, İbn Haldun’un iki yerde de toplumun kuruluşunu anlatırken filozofların sözünü referans almasıdır. Dolayısıyla o, bu açıklamalardan haberdar olmalıdır. Nitekim Korkut’un açıklamaları ve Farabi’den aktardığı pasajlar ilginç bir biçimde İbn Haldun’un pasajlarıyla uyumlu görünür (Korkut 2015, 220–221). Söz gelimi İbn Haldun hayvan topluluklarındaki hükümdarlık ile insani-toplumsal yaşamda ortaya çıkan hükümdarlığı ayırırken arıları örnek verir ve iki yapının farklılığını fitrat-hidayet ile fikir-siyaset kavram çiftlerinin altında kurar. Yani, ona göre hayvanlarda bulunan riyaset içgüdü/hidayet ve fitrat gereği doğal olarak meydana gelirken insanlarda ise buna mukabil siyaset ve fikir ile meydana gelir. Dolayısıyla İbn Haldun’un fitrat karşısında konumlandığı siyaset ve fikir, Korkut’un Farabi için ifade ettiği insani akılsal iradeyle hemen eş anlam dizgesinde görünür (Haldun 2017, 215).

Öte yandan İbn Haldun, Farabi’nin toplumsal yaşamda bir etken olarak gördüğü faal akıl yerine fiziki-matematik coğrafyanın koşullarını koyar gibidir. Farabi’nin ilgili pasajda yeryüzünün kuzey ve güney uçlarında yaşadıklarını belirttiği ve hayvan topluluklarına benzeterek insani-toplumsal yaşamdan saymadığı topluluklar Mukaddime’de hemen aynı bakış açısıyla yer alır, bir farkla ki, Farabi’nin bu coğrafi atıfları yalnızca mekan tasviri adına kullanmasına rağmen İbn Haldun mekanı ontolojik bir imkan kategorisi olarak düşünmüştür. Böylece o, fiziki-matematik coğrafyayı varlığın nedensellik sürecine katmaya girişir. Yeryüzünün kara parçasını yedi iklim bölgesine ayıran İbn Haldun, Farabi’nin uzak kuzey ve uzak güney dediği birinci ve ikinci iklim bölgesiyle altıncı ve yedinci iklim bölgelerinin insaniyetten uzak, yabanileşmiş ve konuşmayan hayvanlar nisbetinde olduklarını belirtir. Hatta İbn Haldun’a göre bu toplulukların bazısında insanlar birbirlerini yemekteler (Haldun 2017, 261).

İbn Haldun’a göre bu durumun sebebi ilgili cümleleri ihtiva eden bölümün başlığında da görüleceği üzere fiziki coğrafyanın ve iklim özelliklerinin insanlarda oluşturduğu

bedensel, ahlaki ve toplumsal sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Ona göre yeryüzünün iklim bakımından mutedil bölgeleri haricinde kalan kısımları, sıcak ve soğğun sert olmasından dolayı nefste insani-toplumsal yaşamın oluşamayacağı ahlaki özellikler doğurmaktadır. Hatta İbn Haldun Sudanlıların bazı ahlaki zayıflıkları ile karakter özelliklerini onların beyinlerinin gelişmemişliği ve akıllarının zayıflığıyla açıklayan Galen ve Kindi'yi "delili olmayan bir söz" söylemekle eleştirirken, bu durumun gerçek sebebi olarak iklimsel koşulların "nefs"te yarattığı özel durumları gösterir (Haldun 2017, 266-267).

Şimdi açıktır ki İbn Haldun'un umranın şartlarından saydığı a) besinleri elde etmek için çeşitli sanatlar, b) hükümdarlık ve mülkü gerçekleştirmek için fikir ve siyaset, c) yabancı hayvanlardan korunmak için insani birliktelik bu topluluklarda bulunmamaktadır. Aksine ona göre bu iklim bölgesinin insanları mağaralarda ve ormanlarda yaşamakta, ahlaki bakımdan hayvanlar gibi olup çıplak gezmekte ve vahşi hayvanlar gibi birbirlerini yemektedirler. İnsani toplumsal yaşamın dayanaklarını sağlayan güvenlik dahi bu topluluklarda görülmemektedir.

Bu noktada İbn Haldun, insan doğasını yakın ve dolaysız bir fail olarak konumlandırmayıp, aksine fizik coğrafyanın uygun şartları içinde taayyün eden bir imkan olarak kodlamaktadır. Zira insani doğa yeter şart olarak toplumu kurabilecek olsaydı her iklim bölgesinde umranın kurulmasına şahitlik ederdik. Bu bağlamda düşünürün Kindi ve Galen'e getirdiği itiraz, insan doğası temelli açıklama yöntemine karşı esas belirleyici olarak harici koşulların kristalleşmiş bir savunusu gibidir. İbn Haldun'a göre Sudanlılar filozofların iddia ettiği gibi insan formunu eksik taşımalarından dolayı değil, uygun coğrafi bölgede yaşamadıkları için bulundukları hal üzeredirler. Yine İbn Haldun, insani hükümdarlığın kendilerinde doğal bir zorlayıcı olarak fitrat ve hidayet sonucunda açığa çıkan hayvani riyasetten ayrılığını da, fitratın hilafına insanlarda var olan siyaset ve fikri koyarak çözmektedir. Böylece Mukaddime'de insani fitrattan da sıkça söz edildiği düşünülürse, hayvanların eyleminde yakın ve zorlayıcı bir fail olan fitratın, insanlarda ancak bir potansiyel hüviyeti taşıdığı düşünülebilir. Söz konusu potansiyel ise ancak insan iradesinin ve onu kuran harici koşulların dolayımında gerçekleşebilir.

İkinci olarak umranın kurulumunun ardından yaşadığı dönüşümlere gelirsek, daha önce İbn Haldun'un bu dönüşüm sürecinde, yani hem bedevi umranın yeni bir örgütlenme ile hadari umrana geçişinde hem de hadari umranla birlikte kurulan mülkün (=devlet) belirli aşamaları geçerek çökmesinde insani nefsin mevcudiyetini görmüştük. Fakat mevcudiyetiyle birlikte insan doğasının hangi rolü üstlendiğine değinilmemişti. Artık bunu inceleyebiliriz.

Şimdi, umranın bahsedilen dönüşümlerini anlamak, temelde iki olgu ve kavramın açıklanmasına bağlı görünür. Yalınkat ifade edilirse bunlar, ekonomi ve asabiyettir. Toplumsal-siyasi yaşam, ekonomik modeller ile asabiyetin girdiği şekiller arasındaki ilişkisellikte oluşmaktadır. Ekonomiyle başlarsak, “bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir” diyen İbn Haldun bedavet ve hadaretin insanların üretim modellerine, bu modellerden elde ettikleri ürünlerin nitelik ve niceliğine bağlı ayrıma dayandığını düşünür. İnsanların yalnızca zaruri ihtiyaçları kadar üretimine imkan tanınan toplumsal yaşamın başlangıç döneminde çiftçilik ve hayvancılığa bağlı bir üretim modelinin benimsenmesi bedaveti gerektirirken, daha sonraki süreçte gelişen üretim ihtiyaç fazlası mal sayesinde insanlarda zaruret dışı bir ihtiyaç alanı doğurmuştur. İbn Haldun’un haci-kemali ihtiyaçlar dediği ve gıdaların terbiyesinden, yemeklerin lezzeti, kap, kakak, yastık gibi yaşamdan ziyade iyi yaşamı kaygı edinen araçların geliştirilmesine kadar tüm “adetleri” içeren bu yeni ihtiyaç durumu ise hadareti, yani şehir yaşamını gerektirmiştir (Haldun 2017, 323–324).

İbn Haldun burada, umranın her iki tipini de belirli ekonomik süreçler altında izah etmiştir. Fakat konumuz açısından bu izahın daha kritik boyutu, zaruri ve kemali ihtiyaçların aynı zamanda nefsin belirli güçlerine ait arzulara delalet ettiği hatırlanırsa, bu ihtiyaçların belirli bir üretim biçiminin sonucu olarak kurulmasıdır. O, çiftçilik ve hayvancılığın imkanı için gereken meşhurlar ve tarlaların şehir yaşamında kurulamayacağını söyleyerek, bedavetin ve bu yaşam içindeki insanların zaruri ihtiyaçlar düzeyinde kalma gerekçesini üretim tarzına bağlamaktadır. Yine haci ve kemali ihtiyaçlar da, üretimde meydana gelen artışın doğurduğu sonuçlar gibi sunulmaktadır. Yani insanlar İbn Haldun’a göre önce fazla mallara sahip olmuş, ardından ise bu “arz”, kendi “taleb”ini yaratarak nefste haci ve kemali ihtiyaçları doğurmuştur. Bu noktada zaruri ihtiyaçlara tekabül eden bitkisel nefsin beslenme, barınma ve büyüme güçleri ile bundan doğan arzular bütünüyle toplumsal yaşamın ekonomik örgütlenmeleriyle aktüelleşmektedir. Aynı şekilde hayvani iştahın zaruri ihtiyaçların üzerine haci ve kemali olana yönelmesi ile bu ihtiyaçların estetik ve formel işlemini örgütleyen akılsal nefsin açığa çıkması da üretimdeki fazlalığın meydana getirdiği bir durumdur. Nitekim son olarak İbn Haldun’un hadari ve bedevi toplumsal yaşamı bir aynı şekilde “tabii” olarak vurgulaması, iki toplum düzenindeki zıtlıklar ve farklılıklar düşünüldüğünde insan nefsinin “birçok renge girebilen” potansiyelliklerden ibaret olduğunu düşündürür (Haldun 2017, 323–324).

Asabiyete gelindiğinde ise o, İbn Haldun tarafından toplumsal tarihsel yaşamın devindiricisi olarak işleme sokulmuştur. İnsanların kabileler halinde yaşadığı, kır ve çölleri mesken tuttuğu bedevi yaşam tarzında nesep ve akrabalık bağından doğan ve bir

tür kan dayanışmasına işaret eden asabiye, kabile içi bir savunma duygusunu temsil etmektedir. Hemen belirtilmelidir ki asabiye, İbn Haldun'a göre yalnızca bir kan dayanışması değildir. Aksine o, neseb bağının yerini tutacak kurgusal ve deneyimle oluşmuş bir asabiye'nin varlığından da söz etmektedir. Söz gelimi ortak bir hayat tarzını yaşayan ve aralarında ideal birliği bulunan insanlar arasında bu tür bir asabiye doğabilmektedir (Arslan 2014, 95-101) (Haldun 2017, 334-335, 337-338). Bunun ardından İbn Haldun, kabileler arasında var olan çatışmada asabiyesi güçlü olan bir grubun diğer kabileleri itaati altına alarak kabileler-üstü bir organizasyona, yani mülk/devlete ulaşacağını söylemektedir. Nitekim ona göre asabiye'nin başından beri gayesi, diğer asabiye sahibi kabilelere hakim olarak devleti meydana getirmektir (Haldun 2017, 350-351).

Öte yandan mülkün oluşumuyla beraber İbn Haldun asabiye'nin giderek çözüldüğünü düşünmektedir. Zira mülk sahibi hükümdar giderek asabiye bağından sıyrılıp gücü kendi elinde toplamak ister ve bunun için de kabile bağına kırarak paralı askerlerle anlaşma yapar. Bu yeni durumda ise asabiye, hükümdar ile hükümdarın kendisini ve devleti koruyan paralı askerler arasında bir çıkar birliğine dönüşür. Ancak söz konusu birlik, bedevi umranda var olan nesebe ya da bir ideal birliğine bağlı asabiyeden çok daha kırılgandır. Çünkü ilkinde dayanışma bir inanç ve fitri yönelimden gelirken, hadari umran ve mülkün ileri safhasında ise hükümdar ve askerler arasındaki bütünüyle ekonomik bir bağdan oluşmaktadır (Haldun 2017, 411-414).

Diğer taraftan asabiye'nin çözülmesi yalnızca hükümdar odaklı bir nedenler zincirine tabi değildir. Zira İbn Haldun'a göre mülkün oluşmasından sonra meydana gelen hadari yaşam, mülkün genişlemesi, gelirlerin ve refahın artmasıyla birlikte giderek insanların bedevi umranda sahip olduğu ahlaki özelliklerden uzaklaşması sonucunu doğurur. Böylece daha evvel ifade edilen hadari yaşamın verdiği rehavetle birlikte insanlar devleti korumayı askerlere bırakır, kendi kişisel iştahlarını doyurmak ile meşgul olurlar. Oluşan bu ahlaki zaaf Mukaddime'de devletin çöküş sebepleri arasında dikkatle vurgulanır (Haldun 2017, 390-394).

Bu noktada mülkün çöküşünü meydana götüren süreç esasen çatallıdır. İbn Haldun bir yandan bu çöküşün sebeplerini hükümdarın bedevi umrandan itibaren kazandığı asabiye ile bağlarını çözmek istemesinde görürken, diğer yandan ise mülkün sonucunda doğan hadari umranın insanlara kazandırdığı ahlaki özellikler ve bu özelliklerin pratik karşılıklarıyla asabiyetin bozulmasında bulur. İbn Haldun hükümdarın bu tavrını "insan tabiatında mevcut olan ilahlaşma huyu" ve hayvani tabiatıta var olan kibir ve gurura atf yaparak, yönetimi bir ortakla paylaşmak istememesine dayandırırken, aynı şekilde insanların

asabiyei bozmasına sebep olacak ahlaki kazanımlarını da nefste oluşan hususiyetlere bağlamaktadır. Ancak İbn Haldun'un bu izahı yaptığı bölümün başlığı özellikle dikkat çekicidir: "tek başına şana sahip olmak, refaha dalmak, rahatı ve sükuneti tercih etmek mülkün tabiatındandır" (Haldun 2017, 388–389).

Mülkün tabiatı ifadesinden anlaşıldığına göre İbn Haldun, devletin oluşmasının getirdiği bazı doğal sonuçlarla insanda belirli huyların ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu sonuçlardan biri, mülkün meydana getirdiği hadarettir. Nitekim İbn Haldun'a göre mülkün meydana geldiği ilk aşamada devlet henüz bedevi yaşam düzenindedir (Haldun 2017, 395), ve o bu ilk aşamayı çöküşü meydana getiren tüm sebeplerin karşısında olumlu özelliklerle tasvir eder. Ancak mülkle birlikte kabilelerin tek çatı altında toplanması devletin ekonomik durumunu yükseltmiş, daha sonra ise İbn Haldun'un ekonomik bir süreç içinde üretim fazlasıyla ilişkilendirerek aktardığı bedevilikten hadariliğe geçiş başlamıştır. Bu geçiş ise İbn Haldun'un devletin çöküşü için öngördüğü tüm özellikleri insan nefsinde meydana getirmiştir.

Yine hükümdar merkezli diğer sebep de, devletin kurulmasıyla birlikte hükümdarın nefsinde oluşan galip gelme ve iktidar olma hazzına erişmek olmalıdır. Zira İbn Haldun, hükümdarın ilahlaşma isteğinin ancak diğer kabilelere galip geldikten sonra ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu nedenle İbn Haldun tüm sebepler zincirini "mülkün tabiatı" altında değerlendirme temayülünde olmuştur. Çünkü ona göre hem hadari yaşam ve onun ekonomik bağıntıları, hem de hükümdarın kişisel hırs ve amaçları bütünüyle mülkün meydana gelişinin ardından doğmaktadır.

Bu bağlamda, İbn Haldun için asabiyeinin insanda doğuştan bulunan akrabaya yardım etme duygusuna bağlı olduğu hatırlanırsa kuşkusuz insan nefsinin tüm süreçlere içkin olduğu düşünülebilir. Ancak bu durum yalnızca asabiyeinin ve ona bağlı süreçlerin ontolojik dayanağını oluşturması bakımındandır, yoksa baştan beri aradığımız yakın fail ve sebep olmak bakımından değil. Aksine İbn Haldun'a göre umranda meydana gelen bütün olaylar umranın kendisine arız olan hallerinin bir sonucu olarak doğmaktadır. Bunlar İbn Haldun'a göre fiziki coğrafya, mülk olayı, asabiye, hadaret ve bedavet gibi kalemlerden oluşur.

4. Sonuç

Aristoteles, Metafizik 1006a28'de varlığın üçüncü halin imkansızlığına dayandığını, bu yüzden bir şeyin var olduğunu söylediğimizde belirli bir işarete, dolayısıyla belirli yüklemelere konu olan bir şey olabileceğini ifade eder. Daha açıkçası varlık, aynı anda iki

zıt yüklemi birden/bir arada fiil halinde taşıyamaz. Bu bağlamda açıktır ki İbn Haldun'un insan kavrayışı "içerikli" bir varlıktan/doğadan yoksundur. Bu noktada içerikli lafzıyla kastedilen, İbn Haldun'un tek taraflı, belirli bir eğilime ve yatkınlığa sahip insan doğası kurgusuna sahip olmamasıdır. Çünkü o bir yandan bedevi insanın kanaatkar, cesur, dindar yaşamını, diğer yandan ise hadari insanın haris, korkak, lüks düşkünü yaşamını tabii olarak nitelemektedir. Dolayısıyla İbn Haldun için insan, ahlaki ve toplumsal anlamda belirli bir işarete sahip değildir. Bununla birlikte o, metafizik bir imkanlar toplamı olarak nefsin sınırlarını kabul etmektedir. Fakat bu kabul bize yalnızca "insan uçamaz, çünkü kuş değildir" gibi onun ne olduğundan ziyade ne olmadığına yönelik "içeriksiz" bir kavrayış vermektedir. Bu noktada İbn Haldun, Tanrı'yı sıfatların olumsuzlanması yoluyla kavramaya çalışan selbi teolojiiyi insan anlayışına yansıtmış gözükmektedir.

Öte yandan İbn Haldun'un tevarüs ettiği iki gelenek göz önüne alındığında onun insan kavrayışı oldukça anlaşılabilir. Bunların ilki, fizik dünyanın etkinliğini; hareket, oluş-bozuluş, insan, akıl, nefis bağlamında kozmik akılların ve özellikle faal aklın faaliyeti ile açıklayan Farabi-İbn Sinacı felasife geleneği iken, diğeri ise kozmik akıllar gibi ikinci dereceden akledilirleri yadsıyan ve aracı nedenler silsilesinin yerine her tür fiili Tanrı'nın failliğine tahvil eden Eş'ari, Gazali ve Razici gelenektir. Bu noktada İbn Haldun'un yaptığı telif, Farabi-İbn Sinacı nefis tasavvurunu faal aklın tesirinden kurtararak, onu insani imkanların çanağı olarak kabul etmesi ve ardından, bu imkanları tahakkuk ettirecek umran ve tarih bilimi perspektifini sunmasıdır. Dolayısıyla o, kelami geleneğin ikinci dereceden akledilirlere olan şüpheli yaklaşımını almakla birlikte, nefsin imkanlarını gerçekleştiren bir nedenler silsilesi olarak tarihsel-toplumsal yaşamın doğasını varsaymıştır. Bir başka deyişle İbn Haldun insanı içerikli bir doğadan alıkoyarken, bu doğayı tarihe ve umrana atfederek, toplumsal yaşamı doğal/özcü bir okumaya tutmuştur. Böylece insan, tarihsel ve toplumsal yaşama birbirine zıt, farklı birçok imkanlar ile pasif olarak gelirken, umranın sunduğu kategorileri alarak aktüelleşmektedir. Bu fiil hali ise, İbn Haldun'a göre insan nefsinin akılsal, hayvani ve nebati tüm parçalarının birlikte iş gördüğü yaşama delalet eder. Bu yüzdendir ki Mukaddime'nin her bölümünde insan nefsinin bir şekilde yansımaları bulunabilmektedir.

Kaynakça

- Arslan, A. (2014). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2017). *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çilingir, L. (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Dhaouadi, M. (2008). The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies. *Asian Journal of Social Science*, 36(3-4), 571-589. <https://doi.org/10.1163/156853108X327083>

- El-Cabiri, M.A. (2018). *İbn Haldun’un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*. (Çev. Muhammet Çelik). İstanbul: Mana Yayınları. (Orijinal Yayın Tarihi, 1977)
- Görgün.T. (2019). *İbn Haldun*. TDV *İslam Ansiklopedisi* içinde. Erişim Adresi <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2>
- Haldun, İ. (2017). *Mukaddime*. (Çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kılınç, Z.A. (2018). Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1).
- Korkut, Ş. (2015). *Farabi’nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları.
- Kurğan, E. (2014). *İbn Haldun’da İnsan Doğası ve Akademik Yanılsama: Fitrat*. N. Kayar ve Ü. Güneş (Ed.), *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi – Bildiriler Kitabı* (Cilt:3) içinde (81–94. ss.) Sakarya, Türkiye, 15–18 Mayıs 2014.
- Mahdi, M. (1971). *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*. London: The University of Chicago Press.